

DU SENS PROPRE DES EXPRESSIONS

OMBRE DE DIEU, KHALIFE DE DIEU

POUR DÉSIGNER LES CHEFS DANS L'ISLAM

I

Quand on décrit les conceptions que les Mohamétans se font de la haute dignité de leurs chefs les plus considérables, il semble que l'on énonce un lieu commun en disant que les Orientaux leur appliquent la qualification : *ombre de Dieu sur la terre*. A l'ordinaire on entend cette expression, au sens matériel, de l'ombre que la substance divine projette sur terre. Elle se retrouve dans la liste des titres, non seulement des puissants souverains, mais aussi de roitelets, dans toutes les langues du monde mohamétan : *Zill Allâh*, *sâje-i-khudâ*, *tingri sâjesi*, etc. Si nous consultons le livre si intéressant pour l'histoire de la civilisation orientale que *Schihâb al-dîn ibn al-'Omari* (né en 700, mort en 749 de l'hégire) écrivit sous le règne du sultan mamelouck al-Nâsir ibn Kilâûn sur les formules de l'étiquette en usage de son temps, avec ses listes complètes et systématiquement ordonnées de tous les titres convenant aux khalifes, aussi bien au sultan régnant qu'aux autres princes mohamétans ou chrétiens, et avec ses énumérations de formules usitées à toutes les cérémonies officielles, nous constatons que, dans la longue série des titres pompeux appliqués au sultan mamelouck, l'épithète : « ombre de Dieu sur sa terre ¹ » ne manque pas. La même qualification figure dans les inscriptions funéraires et votives, ainsi que dans les inscriptions de mosquées des sultans seldjoucides, dont M. Clément Huart a

1) *Al-ta'rif bil muṭatalab al-scherif* (Le Caire, 1312), p. 84, 1.

publié récemment une collection instructive : sur ces monuments officiels on leur prodigue généreusement le titre : « ombre de Dieu sur sa terre ¹ ».

Que le commun peuple mohamétan, porté à l'apothéose des puissants de ce monde, n'ait pas éprouvé de scrupule à se servir d'une pareille hyperbole pour qualifier les maîtres absolus de ses destinées, cela se comprend. Mais il est *a priori* inadmissible que l'expression dont il s'agit ait eu dès l'origine la signification qu'elle a prise dans la suite; dès le milieu du second siècle de l'Islam elle est, en effet, déjà d'un usage général. Les anthropomorphistes les plus grossiers eussent repoussé énergiquement que l'on parlât de Dieu comme s'il avait un corps dont l'ombre pût être projetée sur terre. L'usage de cette expression « ombre de Dieu », pour autant qu'il peut s'appuyer sur la tradition, est un nouvel exemple de ces déformations que nous avons déjà signalées ici-même en traitant du *Dénombrement des secte mohamétanes* (t. XXVI, p. 129 à 137), c'est-à-dire des représentations faussées qu'une mauvaise interprétation des anciens documents de l'Islam a fait prévaloir.

II

La formule « ombre de Dieu sur terre » procède, en effet, de documents qui jouissent de l'autorité théologique dans l'Islam. Nous avons déjà signalé dans nos *Muhammedanische Studien* le passage capital qui a été le point de départ de l'application devenue plus tard générale de cette épithète aux chefs mohamétans. Pour en saisir le sens véritable il faut le replacer dans son contexte : *Al-sultānu ẓillu-llāhi fī-l-arḍi* ja' wī ilejhi kullu malhūfin*³, c'est-à-dire : « le gouvernement (temporel) est l'ombre d'Allāh sur terre; tout malheureux trouve en lui un refuge »⁴.

1) *Revue Sémitique*, année 1895, p. 369, n° 69. Ici le sultan est aussi appelé : Khalifat Allāh.

2) Suivant d'autres versions : *fī arḍihi*, c'est-à-dire « sur sa terre ».

3) Variante : *kullu mazlūmin min 'ibādihi*, c'est-à-dire « chacun des serviteurs de Dieu auquel on a fait tort ».

4) *Muhammedanische Studien*, II, p. 61.

C'est ainsi qu'il faut interpréter également le proverbe arabe : *Zill al-sultân kaẓilli-llâ-hi* : « l'ombre du gouvernement temporel est comme l'ombre de Dieu¹ », c'est-à-dire la protection que procure le pouvoir temporel représente la protection que Dieu lui-même accorde aux hommes. On saisit ici à première vue que le mot *sultân* n'est pas encore employé pour désigner la personne même qui exerce le pouvoir, celui qui règne, mais qu'il indique comme dans des textes plus anciens l'institution du gouvernement. C'est celle-ci qui est qualifiée « ombre de Dieu ». Que faut-il entendre ici par ce mot « ombre », ou du moins qu'est-ce qu'on entendait par là à l'époque où cette formule et d'autres analogues sont nées? C'est ce que nous apprendra l'étude du développement pris par la formule dans la littérature traditionnelle.

Dans la version attribuée au compagnon Kathîr b. Murra on trouve à la suite de la susdite sentence les paroles que voici : « S'il (le sultanat) est juste, il peut s'attendre à la récompense, tandis que les sujets doivent en être reconnaissants ; s'il est injuste, il s'est chargé de péchés, mais les sujets doivent faire preuve de support. Si les détenteurs du pouvoir exercent la violence, la terre devient stérile ; s'il retiennent l'aumône, le bétail périt ; s'ils laissent se répandre la luxure, la misère et l'appauvrissement s'en suivent ; s'ils brisent la foi de l'alliance, leur pouvoir passe à l'ennemi »². Tel est le sens que l'on donne à cet attribut du sultanat : « ombre de Dieu sur terre ». On voulait donc attester par cette expression que le sultanat, le gouvernement temporel, est une institution établie par Dieu, pour que toute personne à qui il a été fait tort puisse y trouver un recours ; c'est à lui qu'incombe la responsabilité de représenter la plus haute justice et la plus haute moralité, la perversité des détenteurs du pouvoir causant le malheur de leurs sujets. Deux conséquences se dégagent de cette explication pour la juste intelligence de la formule que nous étudions :

1) Freytag, *Arabum Proverbia*, III. 1, p. 311, n° 1876. Il traduit : « regis umbra ut Dei umbra est ».

2) *Usd al-ghaba*, IV, p. 233.

1° A l'origine ce n'est pas un être individuel unique que l'on qualifie d'« ombre de Dieu », mais l'institution même du pouvoir gouvernemental. La même conclusion ressort aussi d'un vers d'Abû Temmâm, le poète qui a composé, comme son rival Al-Buḥturî, une grande quantité de *kašidas* à la gloire des khalifes de son temps. La lecture de ses poèmes doit être recommandée à ceux qui veulent s'expliquer la nature des notions islamiques sur la dignité des puissants de ce monde. Cet Abû Temmâm dit une fois de toute la race des Abbâssides (et non du seul khalife) : *al-kaumu zillu-llâhi askana dīnahu fihim*, c'est-à-dire « ce peuple est l'ombre de Dieu ; il fait demeurer la religion (de Dieu) chez lui¹ » ;

2° Ensuite il ressort du rapprochement des formules traditionnelles que, dès le début, l'*ombre de Dieu* est prise ici au sens métaphorique que cette expression présente dans les littératures sémitiques de la manière la plus générale. *Ombre* équivaut ici à *lieu de refuge*. *Zillu-llâhi* est exactement la même chose que le *çêl schaddaï* du psalmiste (XCI, 1) de même que le *sêther eljôn* trouve son parallèle exact dans le *satr Allâh*² que nous rencontrons à chaque pas dans la littérature mohamétane³. La formule, d'ailleurs, conserve le même sens lorsqu'elle se rapporte, non plus à une collectivité, mais à des individualités déterminées. Cette acception métaphorique est confirmée par des expressions qui sont employées dans les mêmes conditions et qui peuvent être considérées comme synonymes de la formule que nous étudions. En voici quelques exemples. Le gouverneur Zijâd, dans le grand discours qu'il tient devant le peuple à Basra, appelle son sei-

1) *Diwân* (édit. de Beyrouth), p. 154, 1.

2) Par exemple : *Musnad Ahmed b. Hanbal*, V, p. 43 : *ista tiri bi-satri-llâhi 'azza wa-galla*. — De même dans une acception tout identique à celle qui nous occupe : *Diwân Abi Temmâm*, 238 et plus loin : *satrun min Allâhi mamdûdun'alâ-l-ḥarimi*.

3) Dans le dictionnaire *Al-nihâja fî gharîb al-ḥadîth wal-athar*, d'Ibn al-Athîr (Le Caire, 1311), III, p. 56, le mot *zill* n'est pas pris au sens métaphorique dans cette formule. Celle-ci est interprétée ainsi : « De même que l'ombre écarte les effets nuisibles de la chaleur solaire, de même le gouvernement écarte toute chose nuisible de l'homme. » Le rédacteur ne cite que la première partie de la sentence.

gneur, le khalife omméjade : *kahfukum alladi ilejhi ta' woûna*, c'est-à-dire « le refuge où vous pouvez chercher protection » (contre toute poursuite injuste)¹. Ailleurs le khalife abasside Al-Mutawakkil est comparé à la corde tendue entre Dieu et ses créatures : *al-habl al-mamdûd bejna-llâhi wa-bejna khalkihi*², c'est-à-dire la garantie de la protection que Dieu accorde aux hommes (comparez : *biḥablin min Allâhi waḥablin min al-nâs*, Koran, *Sur. III*, v. 108)³. De la même manière, dans un poème de Jezîd b. Mufarrigh, Mu'âwija est dit : *imâm wa-ḥabl lil anâm wathîk*, c'est-à-dire : Imam et corde solide pour les hommes⁴. Dans une parole traditionnelle l'Imam des croyants est nommé le *bouclier* (*ḡunnatun*) qui les défend et les protège⁵. C'est dans le même sens qu'il est appelé l'*ombre* dans laquelle les hommes trouvent un refuge, et spécialement l'*ombre de Dieu*, pour désigner l'*ombre établie* ou *fournie par Dieu* et nullement l'*ombre afférente à Dieu*.

L'usage de l'expression *zill Allâhi* ne devient général, selon toute apparence, qu'à l'époque des Abassides. Nous ne saurions décider si elle doit être mise en relation avec le mot de ralliement employé par les conjurés qui travaillaient dans l'intérêt de cette dynastie : *al-zill wal-saḥâb*, « l'ombre et les nuages ». L'explication de la valeur de ces paroles est : de même que la terre n'est jamais sans ombre, de même elle ne manquera jamais d'un khalife de la maison d'Abbâs⁶.

III

Le titre *Khalîfat Allâh* est donné aux commandants des croyants déjà durant l'époque patriarcale de l'Islam ainsi qu'au temps des Omméjades⁷. On y voit généralement un renchérisse-

1) *Al-Ṭabarî*, Annales, II, p. 75, 16.

2) *Ibid.*, III, p. 1387, 14.

3) Cf. ḥablu ḡiwârin, *Zuhejr* (édit. Ahlwardt), 10. 25.

4) *Khizânat al-adab*, II, p. 515, 20.

5) *Muslim*, IV, p. 280.

6) *Al-Ṭabarî*, II, p. 1954.

7) Voir les preuves à l'appui dans mes *Muhammedanische Studien*, II, p. 61. Aux passages cités dans cet ouvrage je voudrais ajouter celui où le poète Abû

ment théocratique sur la qualification de « chef des croyants ». Le lieutenant du Prophète devient le lieutenant de Dieu et cette épithète s'implante d'autant plus dans le langage que l'affaiblissement du pouvoir temporel des khalifes abassides rend plus nécessaire de faire ressortir leur dignité théocratique. L'attribution d'un pareil titre à des chefs terrestres, qui ne paraît guère conciliable à première vue avec la conception mohamétane de la divinité, a été justifiée au point de vue théologique par un appel au Koran, *Sur. XXXVIII*, v. 25 : « Dieu établit David comme khalife sur terre, afin qu'il règne avec justice parmi les hommes ». La fausse acception déjà généralisée du titre « khalifat Allâh » a empêché les interprètes mohamétans de reconnaître que dans ce verset du Koran David n'est pas institué lieutenant de Dieu, mais protecteur des hommes, chargé de veiller sur eux, conformément au sens du mot dans l'ancien arabe¹. Il y a, en effet, des objections d'ordre philologique contre l'interprétation usuelle. D'après l'usage de la langue arabe on ne peut être *khalîfa* que d'une personne qui n'exerce plus elle-même la fonction pour laquelle on la remplace. Le khalifa n'est pas le vicaire (*nd'ib*) d'un personnage qui soit lui-même encore en possession de puissance et de dignité, mais il est le successeur d'un être qui a lui-même abandonné la place².

L'interprétation du titre *Khalîfat Allâh* comme « lieutenant de Dieu » se heurte donc à de formidables difficultés à la fois théologiques et philologiques. Dès les anciens temps de l'Islam on semble avoir ressenti vivement celles de l'ordre théologique. Ainsi on a enregistré dans une des paroles traditionnelles conservées

¹ Adi al-'Abali apostrophe l'omméjade Hischâm b. 'Abdalmalik en l'appelant : khalifat Allâh (*Aghânî*, X, p. 108, 5, *infra*). — Pour le titre *Amîn Allâh* (homme de confiance de Dieu) appliqué aux khalifes omméjades, voir encore : *Agh.*, X, p. 172, 8, à l'adresse de Mu 'âwija ; *Al-Akhtal (Diwân)*, édit. de Beyrouth, p. 185, 2, à l'adresse de Al-Walid, *Tabari*, II, p. 208, 15; le khalife repousse ce titre comme une basse flatterie.

1) Par exemple : *Lebid*, 27, v. 14.

2) *Al-Mâwerdi, Constitutiones politicæ* (édit. Enger), p. 22, a beaucoup insisté sur ce point. Voir aussi les passages cités dans mes *Muhammed. Studien*, II, p. 61, n. 5.

par Aḥmed b. Ḥanbal¹ une protestation énergique d'Abū Bekr contre un pareil titre ; à deux reprises il déclare avec insistance qu'il ne veut être nommé que *Khalīfa du Prophète*.

Je crois que l'acception : lieutenant de Dieu, nous offre un nouvel exemple d'une formule mal comprise tout d'abord et dont l'interprétation erronée seule est entrée dans la conscience populaire. De même que nous avons reconnu dans *Zill Allāh* l'ombre, c'est-à-dire la protection établie par Dieu, de même le *Khalīfat Allāh* n'est pas le lieutenant ou le remplaçant de Dieu, au sens de successeur prenant la place de Dieu, mais celui que Dieu approuve ou consacre comme khalife (du Prophète). Il y a ici, comme si souvent dans les constructions analogues², un génitif qui est subjectif. C'est ainsi qu'on l'a entendu selon moi dans l'ancien temps, alors que l'on discernait ce titre de *Khalīfat Allāh* aux imams supérieurs de la communauté mohamétane en tant que lieutenants et successeurs du Prophète agréés par Dieu.

Il est intéressant en tous cas de constater que des théologiens rigoristes autorisés évitent le plus possible la formule « lieutenant de Dieu » dans l'acception accréditée par la suite. Au point de vue de la doctrine correcte elle semble avoir toujours provoqué des scrupules. Il y en a un curieux exemple dans une prophétie de Mohammed dont on attribue la conservation au disciple Ḥudejfa b. al-Jamān, un des dépositaires ordinaires des révélations apocalyptiques. Le Prophète lui aurait prédit l'organisation future de la société islamique ; il y décrit la fâcheuse tournure des choses dans les derniers temps avant l'apparition de l'Antéchrist. Des hommes méchants feront de la propagande en faveur de l'erreur et de l'hérésie (*du'āt al-ḍalāla*). Et il termine ainsi : « Quand tu verras en ces jours-là le Khalīfat Allāh sur terre (c'est-à-dire un souverain légitime, dont l'autorité soit fondée sur la loi divine), attache-toi étroitement à lui, alors même qu'il

1) *Musnad*, I, p. 10.

2) De la même manière Mohammed dit dans une sentence traditionnelle : « Quiconque obéit à mon Émir (*amīrī*), m'a obéi à moi-même, et quiconque fait opposition à mon Émir, m'a fait de l'opposition à moi-même » (*Muslim*, IV, p. 276). Ceci s'applique au chef d'État établi par le Prophète ou, ultérieurement, à tout chef autorisé selon la doctrine du Prophète.

consumerait ton corps et qu'il t'arracherait tes biens, etc. » C'est ainsi qu'Ahmed b. Hanbal¹ transcrit cette partie de l'enseignement traditionnel. Or, nous avons déjà montré ailleurs que cet auteur s'en tient scrupuleusement à la lettre des traditions qu'il enregistre dans son recueil, en reproduisant exactement les termes des documents dans lesquels il a puisé². Mais les variantes que l'on trouve dans d'autres recueils ou dans d'autres textes prouvent que l'on avait mis d'autres expressions à la place de Khalifat Allâh. Al-Tabarâni donne uniquement le mot **Khalifat**³. Al-Bukhârî reproduit une version dans laquelle le « Khalife de Dieu » est remplacé par l'Imâm⁴. Ce terme qui, dans la langue antéislamique, a primitivement le sens général de « modèle »⁵, a été appliqué ensuite d'une façon spéciale au chef de l'État et il est devenu dans le langage théologique de l'époque des 'Abassides le terme classique pour désigner le chef religieux de l'ensemble de la société mohamétane. Avant que cette terminologie théologique ne prévalût, le mot a été appliqué assurément aussi à des chefs temporels, oui même à de simples gouverneurs⁶. A partir de l'évolution théocratique de la dignité du Khalife, il n'est plus employé comme titre de souveraineté que pour désigner le khalife lui-même. Le titre d'Imam distingue dès lors la dignité théocratique dont il est revêtu, de la dignité purement temporelle des sultans et des émirs.

IGNAZ GOLDZIEHER.

1) *Musnad*, V, p. 403.

2) Cf. *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*, L, p. 499 et suiv. Voir aussi la *Revue*, p. XXXV, p. 156.

3) Chez *Al-Kasallâni* (édit. de 1285), p. 208.

4) *Fitan*, n° II.

5) *Al-Nabigha* (édit. Ahlwardt), XXVII, v. 34. — *Hudejl*, LXVIII, v. 5.

6) Le poète *Abû Nukhejla* (*Agh.*, XVIII, p. 142,20), qui vivait à la fin de la période des Omméjades, se sert de ce terme pour apostropher un gouverneur. De même dans le *Dîwân* (édit. de Beyrouth, p. 122, 7) *Al-Akhtal* — qui n'est pas mohamétan, il est vrai — emploie cette qualification pour s'adresser à Bischr b. Merwân, gouverneur de l'Irak, à l'époque où régnait l'Omméjade 'Abd-al-'aziz. Le khalife lui-même est, dans ce milieu, *Imâm al-warâ* (*Agh.*, X, p. 109,22); cf. *Imâm al-nâs* (*Gamhara*, 159, v. 14).